
Ekscentryczna antropologia badania idiograficznego

Anna Żymełka

Wstęp

Każde podejście w psychologii poprzedzone jest jakąś antropologią, rozumianą jako próba odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek¹. Inaczej człowieka rozumie behawioryzm, inaczej psychoanaliza, inny obraz leży u podstaw podejścia poznawczego czy badań neuropsychologicznych, jeszcze co innego o człowieku zdaje się sądzić psychologia humanistyczna czy egzystencjalna. W sytuacji badania sposób rozumienia człowieka zawarty *implicite* lub *explicit* w danej koncepcji psychologicznej przyjmuje charakter założenia i, jako takie założenie, warunkuje kształt stawianych pytań, treść hipotez, dobór narzędzi, a poprzez to także charakter wyników i rozległość wyciąganych wniosków. Zadziwia wielość i różnorodność obecnych w psychologii antropologii, różne są ich konsekwencje i zagrożenia z nimi związane (por. Opoczyńska, 2002, s. 11–62). W projekcie psychologicznego badania idiograficznego również powinna zostać założona jakaś antropologia². Warto przyjąć takie założenie świadomie i rozpatrzyć jego konsekwencje zarówno dla wiedzy, jaka zostanie w tym badaniu zdobyta, jak i dla osób, które będą zaangażowane w proces badawczy.

Badanie idiograficzne będziemy rozumieć jako próbę utrwalenia śladów tego, co indywidualne, a zarazem jednorazowe. Zadaniem badania jest reje-

¹ Terminu „antropologia” używa się tu na określenie sposobu rozumienia człowieka zawartego w różnych koncepcjach naukowych. Węższy zakres ma termin „antropologia filozoficzna” używany w dalszej części rozdziału, odnoszący się do pewnej wyspecjalizowanej dziedziny filozoficznej z początku XX wieku. Antropologia jako nauka społeczna nie jest tu w ogóle rozważana.

² Powinność wynika tu z obserwacji, że niemożliwe jest przeprowadzenie jakiegokolwiek badania człowieka bez dysponowania przedrozumieniem tego, kim jest człowiek. Przedrozumienia takie z jednej strony wyznaczają pytania i hipotezy, z drugiej ograniczają pole badawcze. Jeżeli problem przedrozumienia człowieka zostanie w badaniu idiograficznym postawiony, a sama antropologia jako punkt wyjścia badania zostanie przyjęta po krytycznym namyśle, to łatwiej będzie uniknąć zafałszowania obrazu badanego indywiduum.

stracja śladu historycznie określonego dziania się, a więc zachowanie śladów wydarzenia, które się nie powtórzy. W psychologicznym badaniu idiograficznym celem będzie utrwalenie śladów osoby ludzkiej, jej doświadczeń, słów, zachowań, spotkań z innymi. Celem badania będzie także próba zbliżenia się do badanego indywiduum, które dzięki pozostawionym śladom daje się poznać. W takim badaniu indywidualna jest z jednej strony osoba ludzka, z drugiej każda jej ekspresja. Antropologia psychologicznego badania idiograficznego, czyli rozumienie człowieka w takim badaniu jest założone, powinno mieć szczególny kształt. Nie powinno ono zaciemniać ujawniającego się w zdarzeniu indywiduum, powinno też w jak najmniejszym stopniu dopuszczać możliwość przeoczenia śladów pozostawionych przez indywiduum. A jeśli tak, to antropologia badania idiograficznego musi być najbardziej ogólną z możliwych. Powinna coś istotnego o człowieku mówić, wydobywać jego specyficzne właściwości i szczególne położenie wśród innych organizmów, a zarazem nie może zbyt wiele przesądzać. Musi być tak ogólna, by żadne jej przesądzenie nie zaciemniło portretu jednostki, jaki wyłoni się w trakcie badania.

1. Antropologia jako podstawowe założenie podejścia idiograficznego

Niniejszy rozdział jest poszukiwaniem dobrego dla badania idiograficznego sposobu rozumienia człowieka. Wybór antropologii na poziomie teoretycznym jest z jednej strony konieczny, gdyż nie można go pominąć, podejmując się jakiegokolwiek rodzaju badania psychologicznego, z drugiej strony jest on nieobojętny z uwagi na konsekwencje o charakterze praktycznym. Wybór takiej czy innej antropologii nie jest jedynie kwestią uznania, ale jest wyborem etycznym i jako taki wymaga namysłu. Parafrazując Józefa Tischnera, można powiedzieć, że badacz nie ma wyboru między antropologią a brakiem antropologii, lecz jedynie między dobrą a złą antropologią (por. Tischner, 1989, s. 180). Dobrą antropologią byłaby taka, która z jednej strony umożliwi realizację celu idiograficznego, z drugiej natomiast pozwoli na uszanowanie godności osób zaangażowanych w badanie.

Szukanie dobrej antropologii jest próbą znalezienia antropologicznego uzasadnienia dla badania idiograficznego w psychologii. Będzie się więc tutaj poszukiwać odpowiedzi na pytania: Kim jest badacz, skoro badanie takie jest możliwe? Kim jest badany, skoro można go badać idiograficznie? Wspólnym mianownikiem tych dwu pytań jest pytanie o to, kim jest człowiek, skoro tego rodzaju badanie zachodzi.

Forma zadawanego pytania wskazuje, że jest to badanie warunków możliwości. Badanie tego typu nie jest generalizującą syntezą wyników badań istoty ludzkiej w naukach szczegółowych, ale próbą dotarcia do czynników, które poprzedzają bycie człowiekiem w porządku uzasadnienia.

W punkcie wyjścia tego badania stawiamy dokonywanie w psychologii badań określanych mianem idiograficznych. Skoro taki fakt zachodzi, to jest możliwy. Jeśli zaś jest możliwy, zadajemy pytanie: na jakich warunkach, z jakiej racji jest on możliwy. Warunków tych szukać będziemy w samym człowieku i jego strukturze. Toteż punktem dojścia ma być wyprowadzenie pewnego przekonania o człowieku, które nie będzie już miało charakteru obserwacyjnego. To nieempiryczne przekonanie będzie mogło zostać następnie przyjęte jako założenie dla dalszego badania. Antropologia badania idiograficznego jest założeniem, ma charakter aprioryczny, to ona będzie podstawą badania idiograficznego, będzie także wskazywała na jedność człowieka wobec obserwowanej wielości jego przejawów.

Problem uzasadnienia może zostać przedstawiony w dwustopniowym ruchu. Pierwszy stopień polega na stwierdzeniu pewnej wielości, zarówno ludzkich ekspresji, jak i rejestracji śladów tych ekspresji, w badaniach określanych jako idiograficzne. Na podstawie tej wielości, w ruchu wstępującym na wyższy poziom ogólności, zostanie skonstruowana antropologia, czyli odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek, skoro na tak liczne sposoby się ujawnia? Antropologia ta będzie konstruktem, rezultatem działania umysłowego. Uzyskany konstrukt w ruchu zstępującym będzie mógł zostać zastosowany z powrotem do wielości, z której został wyprowadzony, jako racja, rozumowe uzasadnienie obserwowanej wielości³.

Przewodnikiem w poszukiwaniu warunków możliwości badania idiograficznego będzie dla nas Helmuth Plessner i jego antropologia filozoficzna. Jest to propozycja interesująca dlatego, że określenie człowieka obecne w jego pismach, nazywane formułą człowieczeństwa, wydaje się objaśnieniem nie

³ Pojawić się tu może pytanie: dlaczego i po co w ogóle podejmować trud budowania uzasadnienia, skoro opisany proces przypomina kręcenie się w kółko. Uzasadnienie to racja, jakaś rozumowa (*ratio!*) podstawa dla tego, co obserwowane. Potrzeba podawania racji może wynikać z przekonania, że fakty są problematyczne, nie mówią same za siebie, lecz potrzebna jest im dodatkowa rozumowa podpora. By jednak zauważyć w ogóle konieczność przedstawienia takiej podpory, potrzebny jest uprzedni dystans do owych faktów. Dystans ten wydaje się niezbędny dla samego pytania o uzasadnienie. Jeśli więc przyczyną pytania o rację byłaby jakaś skłonność człowieka do dystansowania się od tego, co obserwowane, to celem takiego zapytywania mogą być względy etyczne. Pytanie o rację i następnie jej konstruowanie ukazuje nam, że człowiek jest odpowiedzialny za sens, jaki nadaje faktom. Sens tworzy się w interakcji między podmiotem i przedmiotem, a nie jest czymś niezależnym od podmiotu. Wraz z takim rozpoznaniem odślania się odpowiedzialność człowieka za kształt, jaki nadaje światu swoim myśleniem.

tyle definiującym, ile otwierającym, czyli takim, które pozostawia „margines dla tajemnicy człowieka” (por. Gałdowa, 1995/2000, s. 21)⁴. Plessner podaje jedynie formalną charakterystykę człowieka, która pozostawia miejsce na różnorakie ekspresje i interpretacje jednostki. Plessnerowska formuła nie tyle określa człowieka, ile wskazuje warunki wszelkiego określania, zarówno ze strony tego, kto określa, jak i tego, kto jest określany.

Wybór Plessnera na przewodnika podjętych poszukiwań jest umotywowany także tym, że autor ten, teoretyzując, był zarazem wrażliwy na etyczne konsekwencje każdego sposobu myślenia o człowieku. Był świadom odpowiedzialności spoczywającej na tych, którzy podejmują się namysłu nad człowiekiem. Krótco po II wojnie światowej pisał: „Najnowsza historia pokazała nam, że rozumienie i traktowanie człowieka są wzajemnie zależne od siebie” (Plessner, 1953/1988, s. 242).

Antropologia badania idiograficznego będzie czymś różnym od dostępnych w psychologii antropologii, a różnica ta będzie różnicą stopnia ogólności. Zamiarem naszym jest stworzenie, z uwagi na specyfikę badania idiograficznego, antropologii o możliwie największym stopniu ogólności⁵.

2. Zarysowanie paradoksu idiografii

Zadanie stojące przed badaczem, który chce badać idiograficznie, jest ponieważ paradoksalne. Paradoks ten kryje się już w samym słowie „idiografia”. Jak już wspomniano (zob. rozdział *Historia pojęcia idiografii*), słowo „idiograficzny”, które ma opisywać interesującą nas perspektywę badawczą, jest złożeniem greckich *idios* oraz *γράφω*. *Idios* oznacza „swój”, „własny”, „prywatny”, „osobisty”, a także „odrębny”, „oddzielny”, „osobny” oraz „osobliwy”, „szczególny”, „wyjątkowy”. Znaczeniu czasownika *γράφω* odpowiada „drasnąć”, „wyskrobać znaki”, „malować”, „rysować”, jak również „pisać”, „zapisać”, „opisać”. Celem badania idiograficznego (por. Windelband, 1894/1921) byłoby więc opisać, odmalować to, co własne, prywatne i wyjątkowe. Badane przejawy człowieka, jednostkowe i jednorazowe, wydarzają się (*sich ereignen*), a więc ich trwanie jest ograniczone w czasie, pojawiają się, by zaraz potem zniknąć. Przejawy te mają być opisane w swojej wyjątkowej i czasowo okreś-

⁴ W opozycji do otwierającego sposobu myślenia o człowieku wymienić można stanowiska redukcyjne i zamykające, a więc takie, które generalizując jeden aspekt człowieczeństwa, roszczą sobie pretensje do mówienia o całym człowieku.

⁵ Taka antropologia dzięki swej ogólności nie tylko wskaże warunki możliwości badania idiograficznego, ale także pomieści w sobie każdą psychologiczną antropologię jako wypływającą z tych warunków próbę samorozumienia człowieka.

lonej rzeczywistości. Opis jednak posługuje się słowami, które są ogólne, jak zatem mają oddać to, co indywidualne?

Paradoks tego zadania staje się wyraźniejszy w zestawieniu ze zdaniem: *individuum est ineffabile*. Zdanie to, w historii filozofii wielorako interpretowane, interesuje nas szczególnie w wykładni, jaką nadali mu romantycy (por. Gadamer, 1984/2003, s. 99). Miało ono oznaczać, że język, z uwagi na to, iż przynależy do sfery ogólności, nigdy nie dociera do ostatecznej, niedającej się rozwickłać tajemnicy indywidualnej osoby. Jeżeli język jest ogólnością, a badany człowiek indywidualnością, to idiografia wydaje się zadaniem niemożliwym.

Drugi paradoks rysuje się, gdy weźmiemy pod uwagę okoliczności badania. Paradoks rodzi się, gdy zderzymy cel badania, odmalowanie tego, co *idios*, „prywatne”, z samym wydarzeniem badania, które zachodzi w sferze publicznej. Zdaje się, że docieranie do tego, co prywatne, powinno zachodzić w warunkach jakiejś intymności. W sferze publicznej, w jakiej odbywa się badanie, zbudowanie intymności wydaje się niemożliwe. Intymność i nawiązanie bezpośredniej relacji między poznającym i poznawanym wiązać by się musiało ze zbudowaniem wspólnoty. Plessner (1924/2008)⁶ powiada, że wspólnota to taka forma życia zbiorowego, w której ludzie do niej należący połączeni są z sobą więzami krwi lub wspólnej sprawy. Więzy krwi zapewnia biologiczne pokrewieństwo lub, przy jego braku, przejście odpowiedniego ceremoniału wtajemniczenia. Wspólnota sprawy spojona jest wartościami i przekonaniami, które mogą być podstawą do wspólnotowego kształtowania rzeczywistości, jak w przypadku stronnictw politycznych. Jednak ani z pierwszym, ani z drugim rodzajem wspólnoty nie musimy mieć koniecznie do czynienia w sytuacji badania. Badanie nieuchronnie odbywa się w sferze publicznej, badacz występuje tu w pewnej społecznej roli, może, i często tak się dzieje, nie podzielać tradycji, wartości ani celów badanego.

3. Główne kategorie Plessnerowskiej antropologii

Względy przytoczone powyżej wskazują, że antropologia filozoficzna Plessnera może być cennym drogowskazem w wyborze antropologicznych założeń dla badania idiograficznego. Plessner, oprócz Maxa Schelera i Arnolda Gehlena, jest zaliczany do ojców założycieli antropologii filozoficznej. Dziedzina ta powstała w latach 20. XX wieku jako wyspecjalizowana dyscyplina filozoficzna powiązana z grupą nauk szczegółowych (biologią, etologią, psycholo-

⁶ W późniejszych tekstach, np. w *Przyczyńku do antropologii aktora* (Plessner, 1948/1988), poglądy Plessnera na tę sprawę zmieniają się: żadna relacja, nawet najbardziej intymna, nie będzie możliwa bez jakiegoś rodzaju zapośredniczenia.

gią, socjologią etc.). Dla Plessnera obszar zainteresowania tej dyscypliny nie był wyznaczony odgórnie na mocy takiej czy innej definicji człowieczeństwa. Przeciwnie, niejako oddolnie miała się ona zająć historycznym „człowiekiem w świecie”, badać przejawy jego zachowania, ekspresje, wytwory i praktyczne związki ze światem. W swojej antropologii Plessner, uwzględniając wyniki badań szczegółowych, próbuje wywieść ogólne wnioski dotyczące człowieka. Początkiem refleksji jest pytanie: kim musi być człowiek, skoro tak wielorakie są jego ekspresje w świecie i tak wiele jest jego obrazów.

Właśnie w punkcie wyjścia antropologii filozoficznej dostrzec można zbieżność z celami, jakie zostały postawione w niniejszym tekście. Na wzór Plessnera w antropologii badania idiograficznego wychodzi się od pewnej wielości, dla której podstawy jedności szuka się w wynikającej z przyglądania się tej wielości wizji człowieka. Stąd też proponuję przyjąć właśnie antropologię Plessnerowską jako odpowiednią do badania idiograficznego. Zostanie ona przedstawiona przez pryzmat kluczowych dla niej kategorii antropologicznych.

3.1. Ekscentryczna pozycjonalność

Główną kategorią antropologii Plessnera jest ekscentryczna pozycjonalność. Jest to kategoria, która ma w zamierzeniu autora formalnie opisywać strukturę człowieka. Podstawowymi elementami tej struktury są cielesność wraz z jej granicami, wewnętrzne centrum czynności organizmu i relacja dystansu.

Do tezy o ekscentrycznej pozycjonalności dochodzi Plessner, próbując uzasadnić szczególne usytuowanie człowieka w świecie i jego specyfikę w odniesieniu do innych żywych organizmów. W swojej analizie Plessner bierze pod uwagę stosunek organizmu do własnych granic, ten stosunek nazywa pozycjonalnością i w nim upatruje strukturalnych różnic między rośliną, zwierzęciem i człowiekiem. Organizmy różnią się w zakresie swojej pozycjonalności, mają strukturalnie różne sposoby odnoszenia się do własnych granic (por. Paczkowska-Łagowska, 1994).

Zasadnicze znaczenie ma dla nas odróżnienie człowieka od zwierzęcia dokonane dzięki porównaniu ich pozycjonalności. Pozycjonalność zwierzęcia Plessner nazywa centryczną. Zwierzę jest strukturą zamkniętą i samodzielną. Jego samodzielność umożliwia obecność wewnętrznego centrum⁷ (stąd centryczność), któremu podporządkowane są czynności wszystkich

⁷ Plessner nie określa ontologicznego statusu tego centrum. Biorąc pod uwagę, że jego dociekania opierają się na dostępnych w owym czasie wynikach badań nauk biologicznych, można za owo centrum uznać na przykład centralny układ nerwowy. Bardziej istotny jest tu jednak funkcjonalny charakter centrum, który przejawia się w kontrolowaniu funkcji organizmu, planowaniu złożonych działań, podejmowaniu decyzji.

układów zwierzęcia. To wewnętrzne centrum stanowi o wszystkich działaniach zwierzęcia w otoczeniu, jest punktem odniesienia jego życiowej aktywności. Z racji posiadania owego centrum zwierzę może odnieść się w dwojaki sposób do swojego ciała. Z jednej strony jest ciałem, z drugiej zaś posiada reprezentację swojego ciała materialnego w centrum. Zwierzę jest w stanie zdobyć się na dystans w stosunku do własnego ciała, może posłużyć się własnym ciałem do osiągnięcia celu wyznaczonego przez centrum, na przykład aby wykonać skuteczny skok, zwierzę ocenia odległość i możliwości swojego ciała materialnego (Plessner, 1941/2001, s. 38). Nie potrafi jednak zdystansować się wobec tego centrum. Takie działanie jest cechą przynależną tylko istocie ludzkiej.

Pozycjonalność człowieka zawiera w sobie centryczną pozycjonalność zwierzęcia, lecz jest uzupełniona o specyficznie ludzki naddatek. Człowiek posiada swoje ciało (ciało materialne, *der Körper*) i jest w tym ciele zamknięty „jak w futerale”. Ponadto jest ciałem, jest cielesnością (ciałem żywym, *der Leib*). Gdy ktoś mnie dotyka, to dotyka mnie cielesnego, ponieważ jestem moim ciałem. Gdy ja kogoś dotykam, to używam mojej dłoni jako narzędzia do wyrażenia mojej intencji, a więc mam ciało, które jest mi powolne. Gdy natomiast próbuję dotknąć gałęzi zawieszanej wysoko ponad moją głowę, mogę doświadczyć ograniczenia, jakie wiąże się z byciem uwięzionym w ciele.

Dotąd pozycjonalność człowieka nie różni się od pozycjonalności zwierzęcej. Charakterystycznym dla człowieka naddatkiem jest to, że może on świadomie ujmować tę dwoistość swojego funkcjonowania w świecie, co wyróżnia go na tle innych istot żywych. Oba sposoby odnoszenia się do własnej cielesności są wzajemnie niesprowadzalne, człowiek doświadcza siebie na te dwa sposoby, ale w żadnym z nich się nie zamyka. Pozycja człowieka wyznaczona jest przez stałe dynamiczne odnoszenie się do własnego ciała dostępnego jako ciało żywe i ciało materialne. „Ja” człowieka nie jest w pełni zlokalizowane ani w jego cielesności, ani w ciele materialnym „zarządzanym” przez centrum aktywności. Jest tu i tu zarazem, a przez to jest gdzieś „poza”, w dystansie. Stąd pozycję człowieka Plessner nazywa ekscentryczną lub odśrodkową. Ekscentryczna pozycjonalność jest formalnym warunkiem jedności człowieka, który doświadcza siebie i jawi się sobie na niezliczoną ilość sposobów.

Ujmowanie człowieka przez pryzmat ekscentryczności podkreśla dynamiczny charakter jego struktury. W utrzymywaniu nietrwałej równowagi za pomocą dystansowania się widzi Plessner podstawę wszystkiego, co uznaje się za specyficznie ludzkie w sferze psychiki i ducha, tj. samoświadomości, refleksyjności, kultury, sztuki, techniki, prawa czy organizacji życia społecznego.

Plessner wykazuje, że dzięki tak zarysowanej strukturze człowiek jest istotą otwartą na świat (por. Scheler, 1928/1987). Świat otwiera się przed człowiekiem za sprawą ciała. Otwartość na świat to taka właściwość człowieka, dzięki której może on nie tylko zamieszkiwać w świecie, ale także twórczo go zmieniać. Warunki środowiska rozmaicie rozumianego (jako środowisko biologiczne, historyczne, społeczne, kulturowe) nie wyznaczają w pełni możliwości jego działania. Człowiek jest zawsze czymś więcej, sam jest źródłem możliwości.

3.2. Dwuznaczność

Stosunek człowieka do jego ciała ujmowanego w dwu perspektywach Plessner nazywa dwuznacznym. Dwuznaczność, o której mówi, jest ontologiczną charakterystyką człowieka (Plessner, 1924/2008, s. 76). Dwuznaczność jest niezbywalna i naznacza wszystkie sfery życia człowieka. Przejawia się ona w stosunku człowieka do jego ciała, ale ma też swój odpowiednik w dwuznaczności psychiki i funkcjonowania społecznego.

Można powiedzieć, że człowiek jest w nieustannym konflikcie. Jego dwuznaczność obserwujemy w dwojakiego rodzaju dążeniach, które mają względem siebie przeciwne zwroty. Z jednej strony pewne siły prą w nim do ujawnienia się, określenia, nadania sobie kształtu. Z drugiej strony można w nim odnaleźć dążenie do ukrycia, zasłonięcia i ochrony własnej głębi podatnej na zranienie i zafałszowanie. Nieokreśloność i głębia generowane przez ekscentryczność są trudne do zniesienia, stąd pragnienie stałości, nadania sobie formy. Współobecne są one jednak z przeświadczeniem, że każda forma zadaje kłam źródłu, z którego wypłynęła, stąd dążenie do ukrycia i ruch dystansowania się od wszystkiego, co określone.

W swoim wnętrzu dusza jest niezgłębiona, nieprzewidywalna, jest zagadkowym źródłem możliwości – nieprzejrzystym, wielobarwnym, dwuznacznym. Wycofuje się, aby jej nie widziano i nie uchwycono, a jednocześnie tęskni za tym, by być widziana i doceniona, tj. aby z właściwej jej dwuznaczności przejść do określonej formy, do wyraźnie ustalonego charakteru (Plessner, 1924/2008, s. 77–78).

Gdy mowa o potrzebie ludzkiej psychiki do odsłonięcia się lub ukrycia, znajdujemy się w horyzoncie relacji międzyludzkich. To przed innymi można się odsłonić albo skryć. Dążenie do spontanicznego ujawniania się duszy w sferze publicznej⁸ niesie z sobą ryzyko śmieszności. Wszelkie niepokohowane ujawnianie psychiki, wyrażanie uczuć, manifestowanie gniewu czy odrazy, a także reakcje organizmu, w których konstytuujący człowieka dystans

⁸ Interesuje nas szczególnie sfera publiczna, gdyż sytuacja badania przy całej swojej specyfice wydaje się należeć do sfery publicznej.

zostaje zerwany, takie jak śmiech i płacz, są bardziej narażone na śmieszność w sferze publicznej niż tam, gdzie osoby związane są miłością, która sama w sobie ma coś ze zniesienia zapośredniczenia. Ryzyko śmieszności jest spowodowane faktem, że głębia, która jest czymś nieskończonym i nieokreślonym, zostaje zamknięta w ekspresji o skończonym, określonym kształcie. Wyraz głębi rości sobie pretensję do wypowiadania się o całości, obie te rzeczy są jednak niewspółmierne. To zaś może skutkować śmiesznością, a z nią i utratą godności.

3.3. *Homo absconditus*

Dwuznaczne dążenie człowieka do ujawnienia się i ukrycia prowadzi do kolejnej kategorii Plessnera, jaką jest określenie człowieka mianem *homo absconditus* (człowiek ukryty). Ukrycie, w teologii chrześcijańskiej odnoszone do Boga, zostaje przypisane człowiekowi jako konsekwencja jego ekscentryczności i otwartości na świat. Mówienie o człowieku jako ukrytym nie oznacza tylko trudności poznawania drugiego czy możliwości celowego zatajenia informacji w rozmowie.

Jeżeli człowiek może potencjalnie nieskończenie dystansować się wobec siebie samego, swoich czynów i wytworów, to znaczy, że nigdzie tam nie jest w stanie rozpoznać się całkowicie. Plessner powiada, że człowiek jest ukryty przed samym sobą i innymi, i jest to jego właściwość niezbywalna. Nie znaczy to jednak, że nie może on niczego o sobie wiedzieć. Poprzez użycie określenia *homo absconditus* Plessner chce jedynie wskazać na granice poznawalności człowieka zarówno przez siebie samego, jak i przez innych. Kim człowiek jest – dopiero się okaże.

Używając określenia *homo absconditus* wobec pytania o to, kim jest człowiek, Plessner zdecydowanie lokuje się na stanowisku antyredukjonistycznym i zarazem przeciwstawia się stanowiskom, które wychodząc od jakiegoś szczególnego aspektu człowieczeństwa, uogólniają ten aspekt i orzekają, że „człowiek jest niczym innym jak...” (zwierzęciem społecznym, istotą popędową, istotą reaktywną odpowiadającą na bodźce otoczenia, efektem ewolucji czy samorealizującą się jednostką). Istotnie bowiem wszystkie te treściowe określenia ujmują jakiś ważny aspekt tego, kim jest człowiek, uogólnione i uznane za fundamentalny rys człowieka prowadzą jednak do nieuprawnionych wniosków i wiążą się z ryzykiem zamknięcia horyzontu myślenia o człowieku (por. Paczkowska-Łagowska, 1994, s. X–XVI).

Akcentując niezgłębialność i niewyczerpywalność, Plessner nie nakazuje zamilknąć wobec tak wyekspozowanej ludzkiej głębi. Antropologia filozoficzna powstała przecież między innymi z fascynacji wielością badań na temat człowieka i jego świata. Wielość badawczych perspektyw jest potrzebna

także po to, by świadczyć na rzecz ludzkiej niezgłębialności. Wielość perspektyw ukazuje problematyczność człowieka, związaną z tym, że rozwój wiedzy o człowieku łączy się również z rozwojem niewiedzy. Odpowiedzi, jakie dają nauki o człowieku, wywołują kolejne pytania, a ruch ten wydaje się nie mieć końca.

Rozpoznanie dokonane na szerokim planie dla człowieka w ogóle i dla nauk o człowieku ma swoje odzwierciedlenie w planie bliskim, w perspektywie jednostki. Także dla siebie samych jesteśmy niezgłębialni, przed sobą i innymi ukryci. Odnoszenie się do siebie i innych ma charakter aspektowy, a każdy ujawniony aspekt odsłania jedną tylko stronę, pozostawiając w mroku inne. Siebie samych i innych możemy rozumieć na nieskończoną ilość sposobów, ale żaden, choćby najsumienniejszy katalog cech, żadna biologiczna czy neuronalna charakterystyka nie są w stanie wyczerpać tego ciemnego źródła.

3.4. Rola i przybieranie postaci

Rola w ujęciu Plessnera należy do konstytucji osoby i pozwala jej zbudować, a także zachować tożsamość. Jej ważność wiąże się z dwuznacznym pragnieniem nadawania sobie określenia i ukrycia zarazem. O duszy ludzkiej pisze Plessner, że dąży ona do uchronienia swojej głębi, ale zarazem pragnie być zrozumiała dla siebie i innych. To sprzeczne dążenie znajduje dynamiczne rozwiązanie dzięki zdolności przybierania ról. Rola jest tu jednak rozumiana szczególnie, co pokazuje autor na przykładzie nadawania imienia. Niemal natychmiast po narodzeniu dziecka, a często nawet wcześniej, zostaje mu nadane imię, które włącza je we wspólnotę i wyznacza jego stosunek do tej wspólnoty. To, co najbardziej swoje, intymne, zostaje nadane z zewnątrz. Imię, wybrane spośród wielu proponowanych przez tradycję, niesie z sobą zasób sensów zewnętrznych względem obdarzonego imieniem człowieka. Poprzez odnoszenie się do imienia ludzie odróżniają go od innych i dzięki temu ono samo może się odróżnić od nich, co staje się podstawą do powstania jaźni. Dzięki temu, że mam imię, inni odróżniają mnie od świata, a zarazem sama mogę siebie uprzedmiotowić. Stanie się osobą jest możliwe dzięki okrężnej drodze, poprzez sens (przede wszystkim jest to sens imienia) nadany z zewnątrz. Czytamy: „Droga do wewnątrz wymaga punktu oparcia na zewnątrz” (Plessner, 1961/1988, s. 86).

Wyjście od siebie na zewnątrz i powrót do siebie – ta pętla, w której dokonuje się samoodniesienie – ma swój początek w nadaniu imienia, ale powtarza się stale w życiu jednostki, jest sposobem jej istnienia. Doświadczenie samego siebie i autointerpretacja dokonują się za pośrednictwem innych rzeczy i osób. Człowiek ujmuje siebie za pomocą dostarczanych mu przez

tradycję sposobów rozumienia świata i innych. W człowieku „istnienie i ujmowanie istnienia stanowią nierozzerwalną jedność” (Plessner, 1948/1988, s. 215). Z trudem (jeśli w ogóle) można, twierdzi Plessner, mówić o „nagiej egzystencji”. W świecie istnieje ona już zawsze jako egzystencja ucieleśniona, a tym, co zostaje ucieleśnione, jest jakiś obiektywny sens. Człowiek zrazu i zwykle istnieje „jako” ktoś, a więc znajduje się w pewnym horyzoncie sensu. Rozumienie samego siebie jest sposobem istnienia człowieka.

Wszystkie te sensory, określenia umieszczane po prawej stronie słówka „jako”, to role. Role nie są ani czymś ze sfery publicznej, ani czymś ze sfery prywatnej, intymnej. Zarówno jedna, jak i druga sfera możliwe są dzięki przyjmowaniu ról – ucieleśnianiu sensów. Przyjmowanie roli to nie wyzbycie się indywidualności, ale szansa na jej osiągnięcie. Zdaniem niemieckiego filozofa indywidualność osiąga się, urzeczywistniając w jakiejś roli tkwiące w nas możliwości. Role wyznaczają z jednej strony sposób odnoszenia się do samego siebie, a z drugiej sposób odnoszenia się do innych. Niosą one z sobą pewien sposób zachowania, jakąś funkcję, jakąś pozycję w strukturze społecznej, umieszczają nas w związkach społecznych zależności.

Ról dostarcza społeczeństwo i tradycja. Tak jak scenariusze sztuk mogą mieć mniej lub więcej didaskaliów, tak role mogą być mniej lub bardziej określone. Są one pewnymi projektami, wzorami, które nadają kierunek oraz formę człowiekowi i jego działaniom. Nawet tak elementarne relacje społeczne jak ojcostwo czy macierzyństwo znajdują się w sferze ról. Co ważne jednak – ani tradycja, ani społeczeństwo, nie są w stanie rozstrzygnąć o tym, jak jednostka rozumie sama siebie. Tradycja proponuje role, ale o tym, którą z nich wybrać, w którą się wcielić i jak to uczynić, decyduje każdy na swoją własną odpowiedzialność. Jak podaje Plessner: „sami z siebie czynimy to, czym jesteśmy i jako tacy staramy się nad sobą panować” (Plessner, 1961/1988, s. 82). Panowanie nad sobą, którego szczególną formą jest samorozumienie, zachodzi, powtórzymy, drogą okrężną poprzez ucieleśnianie przyjętych z zewnątrz sensów-rol. Jest coś paradoksalnego w sytuacji człowieka: by być sobą, musi grać⁹. Wchodzenie w role jest możliwe, a zarazem konieczne, ze względu na rozpoznaną wcześniej ekscentryczną pozycjonalność. Dystans, w którym człowiek utrzymuje się wobec siebie, sprawia, że człowiek nie może obyc się bez zapośredniczenia, ale zarazem ów dystans jest przestrzenią wolności wy-

⁹ Użyte tu określenie „gra” nie oznacza bynajmniej, że nasze funkcjonowanie w świecie pozbawione jest powagi. Umiejętne granie swojej roli wymaga, nie tylko od aktora, poważnego traktowania swoich obowiązków. Nie ma tu mowy o udawaniu. Mówiąc o grze, Plessner wskazuje na dystans, na jaki każdorazowo jesteśmy w stanie się zdobyć wobec własnej sytuacji, roli, którą wykonujemy. Dystans warunkuje możliwość nie tylko przechodzenia z jednej roli w drugą, ale jest także podstawą stwarzania nowych ról. Dystans jest warunkiem twórczości. Bunt wobec tradycji jest możliwy tylko wtedy, gdy można spojrzeć na nią z dystansu, jak na coś nieoczywistego.

boru pomiędzy różnymi możliwościami zapośredniczenia, więc też między sposobami samorozumienia i splecionymi z nimi sposobami życia. Jest ponadto sferą tworzenia nowych wykładni. Tylko patrząc na rolę z dystansu, można ją zakwestionować i poddać twórczym przekształceniom.

4. Etyka taktu

Przy tak zarysowanej antropologii Plessner postuluje odpowiadającą jej etykę. Etyka ta miałaby regulować kontakty ludzi naznaczonych ekscentryczną pozycjonalnością. Są to istoty, które choć obdarzone niezgłębialną duszą, dążą do samookreślenia; choć żyją w społeczeństwie, nie ze wszystkimi jego członkami są związani więzami wspólnotowymi.

Takt przejawia się w sytuacjach aksjologicznie ekwiwalentnych, gdzie kontakt między osobami nie jest uregulowany ani uczuciowo, ani przedmiotowo, ani przez sympatię, ani przez przekonania. Sytuacje aksjologicznie ekwiwalentne to takie, w których istnieje wiele możliwości zachowania zgodnego z normą moralną. Czytamy:

Odwołanie się do normy ogranicza sferę etyczną tylko negatywnie, określa tylko tę moralność, która jest oczywista. Etyka nie powinna zatrzymywać się zawsze przy wymaganiach minimalnych, chodzi bowiem o rzeczy większe, o których można rozstrzygać – jeśli tak można powiedzieć – w duchu luksusu i entuzjazmu; istnieją bowiem rzeczy tak małe, których miary nie określa żadna wartość (Plessner, 1924/2008, s. 140).

Jeśli w zestawieniu z normą żadna z tych możliwości zachowania nie ma pierwszeństwa (żadna przecież normy nie łamie), to pojawia się trudność wyboru sposobu zachowania się. Norma ogranicza nasze możliwości tylko negatywnie, brakuje jednak pozytywnego wyznacznika zachowania. Do sytuacji tego rodzaju należy większość zdarzeń dnia codziennego. Przy braku jasno określonego wzorca zachowania przydaje się takt, rodzaj improwizowanej ekwilibrystyki w stosunkach osób, które nie znają się zbyt dobrze i które niczego od siebie nie oczekują.

Nie jest łatwo opisać, na czym polega fenomen taktu. W eseju *Logika dyplomacji. Higiena taktu* (Plessner, 1924/2008, s. 119–142) obserwujemy, jak trudno pisać o takcie. Dlatego autor odwołuje się do oksymoronu, który zaznacza tę trudność, a zarazem ewokuje pewne znane nam doświadczenie. Takt, mówi Plessner, jest więzią, która nie wiąże. Takt stwarza więź między osobami, których nie łączą ani interesy, ani wspólnota.

Paradoksalność taktu widoczna jest także wtedy, gdy rozważyć dzisiejsze znaczenie terminu „takt” na tle łacińskiego słowa *tactus*, od którego ten pierwszy pochodzi. *Tactus* oznacza „dotknięcie”, „oddziaływanie”, „zmysł dotyku” i „czucie”. *Tactus* określa brak fizycznego dystansu. W konwencji Plessnera można powiedzieć, że takt jest dotykiem, który nie jest dotkliwy. Jest utrzymywaniem kontaktu za sprawą dystansu w warunkach, które zabezpieczają przed zranieniem.

Takt nie jest prostą znajomością konwencji i etykiety, choć taka wiedza z pewnością jest dla taktownego zachowania potrzebna. Takt nie wyczerpuje się w wiedzy na temat norm, normy bowiem mają zawsze charakter ogólny, a takt objawia się w niepowtarzalnej sytuacji. Takt jest zdolnością do traktowania każdego człowieka indywidualnie pomimo niesprzyjających temu okoliczności i pomimo różnic między ludźmi. Znajomość norm jest wymogiem wstępnym taktownego zachowania, ale nie jest wystarczająca, ponieważ, jak już wspomniano, taktowne zachowanie przejawia się w sytuacjach z punktu widzenia normy ekwiwalentnych.

Plessner wyróżnia kilka istotnych momentów taktu. Najważniejszą jego oznaką jest delikatność, czyli unikanie wszystkiego, co „stanowczo wyraziste” (Plessner, 1924/2008, s. 135). A wyraziste jest to, co pozbawione harmonii, to gwałtowne wybuchy uczuć, kategorycznie wypowiedane poglądy. Delikatność przejawia się w wyrozumiałości, która na boku zostawia moralny osąd. W sferze publicznej, gdzie ludzie operują nieuzgadnialnymi kryteriami moralności, porozumienie w sprawie moralności nie jest możliwe.

Istotną właściwością taktu jest też bezinteresowność. Takt nie jest poparty żadną racją, nie stoją za nim żadne wartości, uczucia ani przekonania, być może poza tym jednym, że drugiemu człowiekowi należy się szacunek. Takt jest uszanowaniem ekscentryczności człowieka przez innego, który również jest obdarzony ekscentrycznością. Można powiedzieć, że poza poszanowaniem godności drugiego człowieka takt nie ma innego celu, w pewnym sensie jest zbyteczny, gdyż nie zależy od niego żaden interes, żadna transakcja.

Paradoksalność taktu przejawia się właśnie w tym, że choć zbyteczny, jest zarazem konieczny. Będąc niepotrzebnym i bezzasadnym, wyłamuje się z praw konieczności przyrodniczej i ekonomicznej, jednocześnie jednak – z punktu widzenia ontologicznej konstytucji człowieka – jest konieczny, bo na stałe wpisany w ludzką kondycję.

Takt jest praktycznym wyrażeniem zgody na to, że niemożliwa jest pełna jedność między ludźmi, a każdy z nich jest w swojej pierwotnej głębi niepoznawalny. Czytamy:

Takt jest umiejętnością dostrzegania niemierzalnych różnic, zdolnością pojmowania tej nieprzetłumaczalnej mowy zjawisk, jaką wedle niezgłębionych symbolów życia mówią sytuacje (...). Takt jest gotowością reagowania na te delikatne vibracje otoczenia, otwartą chęcią dostrzegania innych przy jednoczesnym usunięciu siebie z pola widzenia, mierzenia innych nie naszą, lecz ich miarą (Plessner, 1924/2008, s. 134).

Docieramy tu do istotnego z punktu widzenia badania idiograficznego znaczenia taktu. Takt umożliwia mierzenie innego jego własną miarą. Jest umiejętnością, która pozwala dojść do głosu temu, co własne i indywidualne. Jest uważnością, która w sytuacji dokonującego się odsłaniania czyjejs głębi zachowuje wrażliwość na te aspekty sytuacji, które mogą powodować zranienie¹⁰.

5. Wnioski dla badania idiograficznego

Antropologia filozoficzna podsuwa dwojakiego rodzaju wnioski istotne z punktu widzenia badania idiograficznego. Pozwala nie tyle rozwiązać wspomniane na początku paradoksy, ile wpisać owe paradoksy w szerszy plan antropologiczny i z tej perspektywy owe paradoksy znosi, utrzymując jednocześnie w mocy pytania, które paradoksy te stawiają. Ponadto perspektywa antropologiczna rzuca pewne światło na to, jak rozumieć zarówno przedmiot i rezultat badania idiograficznego, jak i rolę samego badacza.

Co do pierwszego paradoksu streszczającego się w słowach *individuum ineffabile est*, nowa perspektywa jawi się następująco. Indywiduum analizowane w badaniu idiograficznym to indywiduum ludzkie, a więc istota obdarzona ekscentryczną pozycjonalnością. Struktura człowieka jest dynamiczna i stanowi ją zakorzeniony w cielesności ruch dystansowania się wobec samego siebie. Wszelkie określenie i samookreślenie tak rozumianego człowieka okazuje się zatem zajęciem jakiegoś stanowiska, jakiejś pozycji, wobec której, na mocy struktury człowieka, można się zdystansować. Wszystko to, co podczas badania uda się utrwalić (wypowiedzi osoby badanej, jej gesty, opisy emocji, zapisy aparatury czy wyniki uzyskane za pomocą różnych metod, a nawet recypacyjne dane samego badacza), będzie miało status tego rodzaju okreś-

¹⁰ W podobnym tonie o takcie pisze Hans-Georg Gadamer (1975/2007, s. 44): „Przez takt rozumiemy określoną wrażliwość i zdolność do odbioru wrażeń w pewnych sytuacjach oraz zachowanie w tychże sytuacjach, o których nie dysponujemy żadną wiedzą opartą na ogólnych zasadach. Dlatego niewyrazistość i niewyraźność przysługują taktowi z samej jego istoty (...). Takt dopomaga w utrzymaniu dystansu, pozwala uniknąć przeszkody, zbytniego zbliżenia i naruszenia intymnej sfery osoby”. Gadamer zauważa ponadto, że takt nie jest tylko specyficzną cechą psychologiczną czy sposobem zachowania w szczególnej sytuacji, ale jest czymś więcej. Jest sposobem poznania i zarazem sposobem bycia, pewną postawą wobec świata i ludzi, postawą, którą można w sobie kształtować.

lenia. Oznacza to, że wszystkie te określenia, choć będą coś ważnego o badanym indywiduum mówić, to nie będą w stanie wyczerpać jego głębi, która rodzi się w potencjalnie nieskończonym ruchu dystansowania. Określenia te przyjmą zatem status śladu. Ten, kto ślad zostawił, wprawdzie wskazał przez to na siebie, ale teraz, gdy ślad widzimy, już go nie ma, jest już gdzie indziej¹¹.

Przy tak rozumianym przedmiocie pełna wyrażalność indywiduum okazuje się celem nieskończenie odległym (por. Watkins, 1989, s. 27), a droga badania zmierza w pewnym nie do końca określonym, niezgłębialnym kierunku¹². Z jednej strony każde nowe określenie, każda nowa informacja dotycząca przedmiotu badania, jest kolejnym krokiem do osiągnięcia tego celu, z drugiej jednak strony cel zawsze pozostaje nieskończenie odległy. Zyskiem tak rozumianego postępowania badawczego jest sama droga, która w badaniu idiograficznym zostaje rozpoznana jako stąpanie po śladach niezgłębialnego.

Przyjęcie proponowanej antropologii dla badania idiograficznego może stanowić pretekst, by z innej perspektywy spojrzeć na sam cel badania. Wiele razy powiedziane zostało, że celem tego badania ma być opisanie, zgłębienie tego, co *idios*. Jeśli jednak badane *idios* jest samo niezgłębialne, to poza różnorodnymi jego opisami za cel badania należałoby uznać spotkanie z niezgłębialnym. Spotkanie niedającej się wyczerpać tajemnicy niezgłębialnego samo byłoby rodzajem nauki, jaką można wynieść z badania idiograficznego.

Drugim aspektem tego paradoksu jest kwestia odpowiedniego ujmowania indywiduum, mówiąc metaforycznie: właściwego stąpania po pozostawionych śladach. W tym wypadku istotna wydaje się postawa zachowania taktu. W szczególnej sytuacji zetknięcia z drugą osobą tylko takt może wyznaczyć właściwe zachowanie. W sytuacji badania zarówno badany, jak i badacz są ukryci nie tylko przed sobą nawzajem, ale także przed samymi sobą. Na tak niepewnym gruncie takt badacza jest cenną umiejętnością zastosowania ogólnych reguł (np. zaleceń metodologicznych) do konkretnej sytuacji. W takcie mieści się też wypływające z ekscentrycznej pozycjonalności zacho-

¹¹ Małgorzata Opoczyńska w „Postscriptum” do swojej książki *Dialog Innych albo inne monologi*, dotyczącej psychoterapii, przytacza słowa Carla Ginzburga, historyka badającego ślady po sabatach czarownic. Ginzburg porównywał swoją pracę do pracy myśliwego: „Myśliwy potrafi ślady przeczytać i już wie: tędy przeszło zwierzę i to był kozioł, niestary, przepłynął rzekę i pogryzał dzikie róże (...). Myśliwy z lektora staje się narratorem: opowiada, co się stało i co się dzieje – układa historię” (za: Opoczyńska, 2007, s. 235). Dla Opoczyńskiej sytuacja psychoterapeuty jest podobna do tej opisanej przez Ginzburga. Możemy powiedzieć, że również badacz realizujący cel idiografii zachowuje się podobnie: „Szuka Innego, natrafia na jego ślady, potrafi nawet ułożyć z nich historię. Lecz nigdy nie wie. Inny pozostaje na zawsze jego zobowiązaniem” (Opoczyńska, 2007, s. 235).

¹² Warto przypomnieć tu, ewokując wiele ciekawych sensów, uwagę Plessnera: „«Najdalej zajdzie ten, kto nie wie, dokąd idzie». Świat zachodni coraz bardziej zapomina bowiem o tej mądrości tego, co ukryte” (Plessner, 1924/2008, s. 10).

wanie dystansu wobec własnych przekonań, celów i samych reguł¹³. Takt, nie-redukowalny do norm i z nich niedający się wywieść, jest sztuką zajmowania stanowiska wobec niezgłębialnego w taki sposób, który niezgłębialnego nie rani. Takt jest szczególną więzią, nie jest jednak wiązaniem, które krępuje ruchy i możliwości działania, ale raczej zobowiązaniem, które pozwala drugiemu być (por. Opoczyńska, 2012).

W kwestii drugiego paradoksu propozycja Plessnera także niesie ciekawe rozpoznanie. Sednem tego paradoksu było wymaganie nawiązania intymności w celu poznania indywiduum, podczas gdy badanie odbywa się w sferze publicznej, która takiej intymności przeczy ze względu na konieczność przyjmowania ról społecznych badacza i badanego. W nawiązaniu do Plessnerowskiej teorii roli można powiedzieć, że znalezienie się w roli badacza i badanego nie może być rozumiane przede wszystkim jako ograniczenie, lecz jako szansa. Rola badacza i badanego nie jest czymś, co maskuje, zasłania prawdę o indywiduum, ale dopiero umożliwia wszelkie poznanie. Według Plessnera każda relacja, niezależnie od tego, czy zawiązuje się w sferze publicznej, czy prywatnej, wymaga zapośredniczenia. Rola (rozumiana szeroko) jest jakby pomostem między dwiema niezgłębialnymi jednostkami. Ona dopiero umożliwia zbudowanie więzi. Ponadto niemiecki filozof pokazuje, że samo przyjęcie roli nie musi być działaniem odtwórczym. Ucieleśnienie roli zależy każdorazowo od tego, kto rolę przyjmuje; różne osoby tę samą rolę mogą ucieleśniać zupełnie inaczej.

Celem niniejszego artykułu miała być próba znalezienia antropologicznego warunku możliwości dla badania idiograficznego. Jego zadaniem było też oświetlenie problemu badania idiograficznego z nieco innej perspektywy. Przyjęcie Plessnerowskiej antropologii jako podstawowego założenia na temat struktury człowieka, choć wydaje się z uwagi na wymienione wyżej względy dobrą propozycją, nie musi być traktowane dogmatycznie. Teza o ekscentrycznej pozycjonalności, z której wynikają wszystkie kolejne tezy antropologii Plessnera, sama daje się potraktować na sposób ekscentryczny. A to znaczy, że jeśli zajdzie taka potrzeba, można od niej odstąpić.

Literatura

Gadamer H.-G. (1975/2007). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

¹³ Warto przypomnieć, że Windelband (1894/1921), pisząc o badaczach stawiających przed sobą cel idiograficzny, twierdził, iż takt jest niezbędny w ich pracy.

- Gadamer H.-G. (1984/2003). *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel. W: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*. Warszawa: Aletheia, s. 99–141.
- Gałdowa A. (1995/2000). *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (2002). *Róża wierszem niezawołana. Szkice na temat poznania i samopoznania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (2007). *Dialog Innych albo inne monologi. Przypisy do psychoterapii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Opoczyńska M. (2012). Słowem, z powrotem do rzeczy. O dochodzeniu do siebie w psychoterapii. W: P.K. Oleś, J. Puchalska-Wasył (red.), E. Brygoła (współpr.). *Dialog z samym sobą*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Paczkowska-Łagowska E. (1994). Natura ludzka, historia, polityka w antropologii Helmutha Plessnera. W: H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. VII–XXVIII.
- Plessner H. (1924/2008). *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, przeł. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Plessner H. (1941/2001). *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, przeł. A. Zwolińska, Z. Nerczuk. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Plessner H. (1948/1988). Przyczynek do antropologii aktora, przeł. M. Łukasiewicz. W: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. Warszawa: PIW, s. 207–222.
- Plessner H. (1953/1988). O pogardzaniu ludźmi, przeł. A. Załuska. W: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. Warszawa: PIW, s. 242–253.
- Plessner H. (1961/1988). Pytanie o conditio humana, przeł. M. Łukasiewicz. W: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. Warszawa: PIW, s. 29–106.
- Plessner H. (1969/1988). Homo absconditus, przeł. Z. Krasnodębski. W: H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. Warszawa: PIW, s. 107–121.
- Scheler M. (1928/1987). *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. A. Węgrzecki. W: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN, s. 43–149.
- Tischner J. (1989). *Filozofia współczesna*. Kraków: Instytut Filozoficzny Księży Misjonarzy.
- Watkins J. (1989). *Nauka a sceptycyzm*, przeł. E. Chmielecka, A. Chmielecki. Warszawa: PWN.
- Windelband W. (1894/1921). *Geschichte und Naturwissenschaft*. W: W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Tom 2. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, s. 136–160.